

Bibelhermeneutik und dogmatische Theologie nach Kant

Herausgegeben von
Harald Matern,
Alexander Heit
und Enno Edzard Popkes

Mohr Siebeck

HARALD MATERN, geboren 1982; Studium der Ev. Theologie und Philosophie; 2013 Promotion; seit 2013 Koordinator des SNF-Projekts „Religion. Zur Transformation eines Grundbegriffs europäischer Kultur in der deutschsprachigen protestantischen Theologie (ca. 1830–1914)“ an der Universität Basel.

ALEXANDER HEIT, geboren 1969; Studium der Ev. Theologie; 2005 Promotion; seit 2011 Privatdozent für Systematische Theologie an der Universität Basel; seit 2012 Pfarrer in Herrliberg (ZH).

ENNO EDZARD POPKES, geboren 1969; Studium der Ev. Theologie und Philosophie; 2004 Promotion; 2007 Habilitation; seit 2010 Professor für Geschichte und Archäologie des frühen Christentums an der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel.

ISBN 978-3-16-153573-4

ISSN 1869-3962 (Dogmatik in der Moderne)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2016 Mohr Siebeck, Tübingen. www.mohr.de

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Laupp & Göbel in Gomaringen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von Nädele in Nehren gebunden.

Zum (Anti-)Kantianismus protestantischer Ethik im 20. Jahrhundert

Eine Fallstudie

Georg Pfeleiderer

1. Vom notorischen „Kantianismus“ neuerer protestantischer Ethik. Eine These

„Kant der Philosoph des Protestantismus“.¹ Friedrich Paulsens Schrift mit dem seither vielzitierten Titel erschien im Jahr 1900. Sie artikulierte einen Eindruck, den man auf dem Höhepunkt des Ritschlianismus für die deutschsprachige Theologie durchaus gewinnen konnte. Mit Ritschls „Unterricht in der christlichen Religion“² lag seit einem Vierteljahrhundert der wirkmächtige Entwurf einer güterethischen, nämlich teleologisch am Begriff des Reiches Gottes ausgerichteten Theologie im Anschluss an Immanuel Kant vor. Wilhelm Herrmanns 1901 in erster Auflage erschienene Ethik³ bietet, ebenfalls im Anschluss an Kant, eine eindrucksvolle autonomietheoretische Alternative.

Schon in den Jahren seiner Kulmination um 1900 geht der notorische Kantianismus protestantischer, zumindest liberaler Theologie mit einem beträchtlichen Maß an inneren Differenzen und Selbstkritik einher. Auslöser und wichtiges Instrument solcher Kritik ist die ebenfalls der liberalen Theologie entstammende, zeitgenössische historische Bibelforschung. Seit Johannes Weiß' 1892 (in erweiterter und überarbeiteter Zweitausgabe im Jahr 1900) erschienenem Buch „Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes“⁴ beginnt sich in der Theologie ein Problembewusstsein dafür zu schärfen, dass Kerngedanken und zentrale Vorstellungen Jesu bzw. des neutestamentlichen Urchristentums, wie der Liebes- und insbesondere der Reich Gottes-Gedanke, nicht umstands-

¹ F. PAULSEN, Kant der Philosoph des Protestantismus, KantSt 4 (1900) 1–31.

² A. RITSCHL, Unterricht in der christlichen Religion. Studienausgabe nach der 1. Auflage von 1875 nebst den Abweichungen der 2. und 3. Auflage, eingeleitet und hg. von Chr. Axt-Piscalar, Tübingen 2002.

³ W. HERRMANN, Ethik (GThW 5,2), Tübingen ⁵1913.

⁴ J. WEIß, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, hg. von F. Hahn, mit einem Geleitwort von Rudolf Bultmann, Göttingen ³1964.

los in Zentralbegriffe einer zeitgemäßen, an Kant angelehnten theologischen Ethik überführt werden können. Hier sind spezifische hermeneutische Vermittlungsleistungen erforderlich, die auch Reflexionen auf die relative Bedeutung historischer Forschung und ihrer Ergebnisse für das moderne religiöse und ethische Bewusstsein einschließen. „Was uns Jesus ist, steht uns fest, ganz abgesehen von allem Augenschein des heiligen Landes“,⁵ schreibt der Palästina-tourist und liberale Theologe Friedrich Naumann mit trotzigem Chauvinismus und nicht ganz komikfrei in seinen 1898 in erster, 1901 bereits in vierter Auflage erschienenen Asia-Berichten.

„Waren die Gadarener, die ihn baten, ihre Grenzen zu meiden, dieselbe Sorte von Leuten wie die, welche von uns Bakschisch fordern? Hat Jesus vor solchen Leuten gesprochen? Vor solchem Volk? Es scheint, er hat seine Perlen vor Säue geworfen. Eine Bergpredigt vor solchem Menschenmaterial: O Herr, Herr, du bist die Geduld gewesen!“⁶

Dass solche Relativierungen des Biblischen und Historischen die liberale Theologie der Jahrhundertwende nicht daran hinderten, sich gleichwohl auf das Neue Testament zu berufen, zeigt exemplarisch die Kritik, die Ernst Troeltsch, immerhin der sogenannte „Systematiker und Dogmatiker der religionsgeschichtlichen Schule“,⁷ an W. Herrmanns autonomietheoretischer Ethik übt. Als eine der „Hauptfrage[n]“,⁸ welche die Ethik W. Herrmanns aufwerfe, bezeichnet E. Troeltsch in seiner ebenso umfangreichen wie kritischen Rezension die Frage „nach dem Recht der Identifizierung des christlich-sittlichen Ideals mit dem der formalen Kantischen Gesinnungsethik“.⁹

Nach den hier anzulegenden „rein aus der Historie“¹⁰ zu gewinnenden Maßstäben müsse „diese Identität rundweg bestritten werden“.¹¹ Zwar werde „die Autonomie als voraussetzender Grundcharakter des sittlichen Handelns wenigstens bei praktischer Verkündigung nirgends so anschaulich hervorgehoben [...] als in der Predigt Jesu“.¹² „Aber darin erschöpft sich nun doch das Evangelium nicht. Es hebt nicht lediglich im Gedanken der Autonomie die formalen Kennzeichen des richtigen Handelns hervor; es überlässt nicht einem jedem mit völliger Freiheit die Anwendung auf den Stoff der Erfahrung, die nur darin bestände, eben in jedem Fall nach dem Maße der eigenen sittlichen Einsicht das notwendig und allgemeingültig Dünkende zu tun [...] Ganz im Gegenteil gibt Jesus sehr

⁵ F. NAUMANN, „Asia“. Athen, Konstantinopel, Baalbek, Damaskus, Nazaret, Jerusalem, Kairo, Neapel, Berlin-Schöneberg ⁴1901, 46.

⁶ A.a.O. 48.

⁷ E. TROELTSCH, Die Dogmatik der „religionsgeschichtlichen Schule“, in: Ders., Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik (Gesammelte Schriften Bd. 2), Tübingen 1913, 500–524, 500.

⁸ E. TROELTSCH, Grundprobleme der Ethik. Erörtert aus Anlass von Hermanns Ethik, GS 2 (1902) 552–672, 626.

⁹ Ebd.

¹⁰ A.a.O. 627.

¹¹ Ebd.

¹² Ebd.

scharf und mit alles beherrschendem Nachdruck ein konkretes Ziel und Gut an, das in seiner Bejahung ein derartiges, frei aus dem Gewissen strömendes Handeln hervorbringt, diesem aber zugleich doch auch ein ganz bestimmtes, objektives Gut als Ziel vorhält.“¹³

Dieses konkrete und bestimmte Gut des Reiches Gottes als der Möglichkeitsbedingung sittlicher Autonomie sei, so Troeltsch, unter modernen Bedingungen in seinem spezifisch religiösen Charakter zu erfassen, was wiederum nur im Rahmen einer allgemeinen Theorie der Kulturgüter, also einer soziologischen Ethik, wie sie Schleiermacher prinzipiell auf den Weg gebracht habe, geschehen könne.

Die allgemeine Krisenerfahrung der Nachkriegszeit des Ersten Weltkriegs verschärft das Problembewusstsein der Spannung zwischen biblischer und modern-kantischer Theologie noch einmal. Trotz aller radikalisierenden Semantik des ‚Ganz Anderen‘ lässt sich aber, wie insbesondere Folkart Wittekind nachgewiesen hat, gerade beim Protagonisten einer neuen, spezifisch an der Bibel sich orientierenden Theologie, bei Karl Barth, zeigen, dass dessen während des Ersten Weltkrieges entwickelter dialektischer Reich Gottes-Gedanke seinerseits nicht einfach aus einer neuen, kritischen Lektüre des Neuen Testaments geschöpft ist, sondern von seiner systematischen Signatur her als theozentrische Zuspitzung einer Ritschlschen Reich Gottes-Konzeption zu verstehen sei, die ihrerseits – durchaus ähnlich wie bei Troeltsch – nicht als einfache Negation ethischer Autonomie, sondern als deren praktisch-geschichtliche Möglichkeitsbedingung zu denken versucht werde.¹⁴

Freilich werde dabei „Reich Gottes“ nun, in der Tat anders als in der liberalen Tradition, „ausschliesslich nur noch als Gegengeschichte zu verstehen“ versucht, „und zwar als unverfügbares Geschehen, das nur von Gott selbst ausgehen und die Welt neuschaffen kann.“¹⁵ Damit hängt zusammen, dass die Ethik die Funktion der innertheologischen Leitdisziplin an die Dogmatik abtreten muss. Aber unbeschadet dieses bedeutsamen Wechsels und der Konstruktion solcher theologischer Gegengeschichten bleibt die Orientierung am neuzeitlichen, insbesondere Kantischen Denken in Barths neuer Wort Gottes-Theologie zeitlebens, wenn auch oft hintergründig, präsent. Das ließe sich paradigmatisch etwa an der Zentralstellung zeigen, die der Freiheitsbegriff auch noch in der ausgearbeiteten dogmatischen Theologie K. Barths, in der Kirchlichen Dogmatik, hat.¹⁶

¹³ E. TROELTSCH, Grundprobleme, 627f.

¹⁴ Vgl. F. WITTEKIND, Geschichtliche Offenbarung und die Wahrheit des Glaubens. Der Zusammenhang von Offenbarungstheologie, Geschichtsphilosophie und Ethik bei Albrecht Ritschl, Julius Kaftan und Karl Barth (1909–1916), Tübingen 2000, 210–252.

¹⁵ A.a.O. 239.

¹⁶ Vgl. neben der Gotteslehre (K. BARTH, Die Kirchliche Dogmatik. Die Lehre von Gott. Erster Halbband [KD II/1], Zürich ⁶1982, bes. § 28.31) besonders die materiale Schöpfungsethik (K. BARTH, Die Kirchliche Dogmatik. Die Lehre von der Schöpfung. Vierter Teil [KD III/4], §§53–56). Insofern ist die nachgerade klassische Interpretations-

Dieser Befund lässt sich nach meinem Urteil verallgemeinern: Für wichtige klassische Vertreter der deutschsprachigen protestantischen Theologie, namentlich der Ethik des 20. Jh., lässt sich behaupten, dass die kritische Orientierung an I. Kant zu ihrem gedanklichen Grundarsenal gehört. Auch (und gerade) wenn in der Regel die kritische Einfärbung dieser Beziehung viel stärker betont wird als ihr affirmatives Element, hat sie eine wichtige systematische Funktion: sie legitimiert sehr oft nichts weniger als den Allgemeinheitsanspruch der (protestantisch-)theologischen Ethik. Dabei ist es wiederum gerade der Bezug auf die Bibel, aufs Neue Testament, welcher der Theologie bzw. ihrer Ethik ihren begründungstheoretischen Selbstständigkeitsanspruch gegenüber der Philosophie, namentlich Kants, sichern soll.

Der *locus classicus* dieser kritisch-affirmativen Grundbeziehung protestantischer Ethik zu Kant ist Rudolf Bultmanns 1924 erschienener Aufsatz „Das Problem der Ethik bei Paulus“.¹⁷ Hier entwickelt er die These von der Fundamentalbedeutung der Spannung bzw. Antinomie von, wie er mit Gespür für wirkmächtige Wortprägungen sagt, „Indikative[n] und [...] Imperative[n]“¹⁸ bei Paulus. Entgegen der Grundannahme liberaler Paulusinterpretation sei die bei Paulus indikativisch beschriebene „Sündlosigkeit des Menschen“ gerade nicht „als ein ethisches Vermögen des Menschen bzw. als seine psychische Beschaffenheit; als das Vermögen bzw. der Trieb, das Gute zu verwirklichen, vollkommen zu handeln“,¹⁹ zu verstehen. „Es ist aber klar, dass für Paulus die Vorstellung von dem Guten, dessen Idee das Handeln bestimmt, und das durch das Handeln verwirklicht werden soll, gar nicht existiert“.²⁰ Durch den Indikativ werde eben nicht, wie der auf Kant zurückgehende theologische Idealismus meine, „beschrieben, dass das neue Prinzip in den Willen aufgenommen ist“,²¹ sondern der Indikativ beziehe sich auf ein eschatologisches Urteil Gottes; „er redet von einer neuen Heilstat Gottes“,²²

these T. Rendtorffs, nach welcher Barth den neuzeitlich-kantischen Autonomiebegriff vom Menschen auf Gott übertragen habe (vgl. T. RENDTORFF, Radikale Autonomie Gottes. Zum Verständnis der Theologie Karl Barths und ihrer Folgen, in: Ders., Theorie des Christentums, Gütersloh 1972, 161–181, 164), durchaus nach wie vor und auch für die KD im Recht, auch wenn insbesondere Dietrich Korsch an ihr wichtige kritische Modifikationen anbrachte. Vgl. D. KORSCH, Christologie und Autonomie. Zur dogmatischen Kritik einer neuzeittheoretischen Deutung der Theologie Karl Barths, in: Ders., Dialektische Theologie nach Karl Barth, Tübingen 1996, 146–177.

¹⁷ R. BULTMANN, Das Problem der Ethik bei Paulus, ZNW 23 (1924) 123–140, wieder abgedruckt in: Ders., Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments. Ausgewählt, eingeleitet und hg. von E. Dinkler, Tübingen 1967, 36–54 (zitierte Ausgabe).

¹⁸ A.a.O., 36.

¹⁹ A.a.O. 39.

²⁰ A.a.O. 40.

²¹ A.a.O. 41.

²² A.a.O. 48.

die sich „im Jenseits“,²³ in einer allerdings spezifischen „Jenseitigkeit“²⁴ menschlicher Selbstverfügung ereigne. Gleichwohl sei nun aber dieser spezifische „Gedanke des Jenseits bestimmt [...] durch die Beziehung auf den einzelnen konkreten Menschen.“²⁵ „Das ist nun aber“, so beeilt sich Bultmann wiederum sofort hinzuzufügen,

„nicht im Sinne eines modernen Individualismus gemeint. Paulus redet ja gerade von der Menschheit. Aber eben der Gedanke der Menschheit ist bei ihm nicht bestimmt durch die Idee des Menschen, sondern durch die Vorstellung von einzelnen konkreten Menschen, mit denen es Gott zu tun hat, und nur, sofern Gott mit den Menschen etwas zu tun hat, lässt sich (im Sinne des Paulus) von Gott reden.“²⁶

Die These, die ich in diesem Beitrag wenigstens exemplarisch zu belegen versuchen werde, ist, dass Bultmanns Programmaufsatz von 1924 hier ein zentrales – womöglich das zentrale – Kennzeichen der kritischen Kantrezeption transparent macht, wie sie für die protestantische Ethik seither kennzeichnend ist. Der Rekurs auf eine genuin theologische Begründung der Ethik („Indikativ“) soll zugleich die Reichweite der Ethik selbst („Imperativ“) entscheidend erweitern. Er soll nämlich das Problem der – vermeintlichen – Abstraktheit weil Formalität jeder kantisch-philosophischen Ethik lösen, indem er eine bestimmte Materialität ins Spiel bringt, nämlich die Freiheit des „ganze[n] konkrete[n] Mensch[en]“,²⁷ des je einzelnen Individuums in seinem konkreten Lebensvollzug, „seine[r] empirischen Existenz, sein[em] Handeln“.²⁸ Der theologische Rekurs auf die aktual-faktizitäre „neue Heilstat Gottes“²⁹ hat ein individualitätstheoretisches Telos. Das bedeutet aber implizit, dass die so verfasste protestantische Ethik auf diesen Bezug auf Kants praktische Philosophie und deren Autonomieformel gar nicht verzichten kann, weil sie nur in diese ihren individualitätstheoretisch motivierten Überbietungsanspruch so einzeichnen kann, dass sie des Allgemeinheitsanspruchs der Ethik nicht verlustig geht. Ohne die fundamentale Kantreferenz geriete die protestantische Ethik allzu sehr in die Nähe einer existenzialistisch-nietzscheanischen Situationsethik, die etliche ihrer prononcierten Vertreter, wie namentlich Dietrich Bonhoeffer, durchaus nicht gescheut haben, die sie aber gleichwohl auch immer wieder kritisch zu begrenzen suchten. Keineswegs nur „gelegentlich“, sondern, wenn die These stimmt, durchaus strukturell setzt sie, wenn auch oft stillschweigend, voraus,

²³ R. BULTMANN, *Exegetica*, 47.

²⁴ A.a.O. 48.

²⁵ Ebd.

²⁶ A.a.O. 48f.

²⁷ A.a.O. 50.

²⁸ Ebd.

²⁹ A.a.O. 48.

dass wie Barth einmal in seinem zweiten Römerbriefkommentar formuliert, „Kierkegaard durch Kant zurechtzustellen“³⁰ sei.

Wenn diese These etwas Richtiges bezeichnet, dann wäre von klassischen Vertretern protestantisch-theologischer Ethik im 20. Jh. in der Tat eine Konstellation weitergeführt worden, deren Ursprünge hinter sie, nämlich in die Theologie der so gern perhorreszierten liberalen Vätergeneration, zurückreichen. In Albrecht Ritschls Insistieren auf dem Begriff göttlicher Liebe³¹ finden wir den Vorschein von Bultmanns „Indikativ“, und bereits in der Ethik von W. Herrmann, der bekanntlich der Lehrer von Barth und Bultmann war, findet sich der Gedanke, dass die „Religion“ nur darum die „Rettung aus dieser inneren [sittlichen] Not“³² sei, weil wir

„die Richtung auf sie nicht aus den allgemein-gültigen sittlichen Gedanken selbst [gewinnen], sondern aus der inneren Situation des Individuums, das jenen Gedanken gehorchen will. Denn in diesem Willen setzt es das ihm Aufgegebene schon als seine Kraft voraus, die innere Selbständigkeit des wahrhaft Lebendigen. Wie kann der Mensch diese Vorstellung, die durch das sittliche Denken beständig in einen Ausdruck des Unmöglichen verwandelt wird,³³ dennoch so behaupten, wie er es tatsächlich immer tut? Das ist die religiöse Frage, die nur den Einzelnen etwas angeht und deshalb nicht aus allgemeingültigen Gedanken, sondern nur aus dem, was dem Einzelnen gehört, ihre Antwort gewinnen kann.“³⁴

Gleichwohl darf der Bogen dieser These einer unverkennbaren Kontinuität nicht überspannt werden. Der unübersehbare Bruch mit der Bewusstseinstheologie, den die führenden Theologen des 20. Jh. vollzogen haben, führt zur – auch in den Bultmannzitate schon erkennbaren – Umstellung auf theozentrische, aber zugleich intentional auch anthropologische Handlungsbegrifflichkeit, in die ihrerseits Reflexionskategorien eingetragen werden. Das „Wort Gottes“, das selbst handelnd bewirkt, was es bedeutet, ist hier zentral. Mit der Ablösung vom Bewusstseinsparadigma geht ferner ein neues materiales Verständnis von individueller Personalität einher; hier ist die Semantik des Leiblichen zentral. Gleichwohl stehen beide neuen Leitsemantiken, die der Handlung und die des Leiblichen, im Dienst der Konkretion von Konzepten individueller Subjektivität. Und diese lebt ihrerseits von einer an Kants praktischer Philosophie abgelesenen Konzeption vernünftig-allgemeiner, sittlicher Subjektivität.

Für diesen latenten Kantianismus protestantischer Ethik im 20. Jh. gibt es übrigens ein materiales Indiz: das ist der das ganze Jahrhundert immer wieder

³⁰ K. BARTH, *Der Römerbrief* (Zweite Fassung) 1922. hg. von C. v. d. Kooi/K. Tolstaja (Karl Barth Gesamtausgabe, II. Akad. Werke 1922), Zürich 2010, 628.

³¹ Vgl.: „Der vollständige christliche Begriff von Gott ist die Liebe.“ RITSCHL, *Unterricht*, 21.

³² W. HERRMANN, *Ethik*, 91.

³³ Hier kann man Bultmanns Antinomie von Indikativ und Imperativ präfiguriert sehen.

³⁴ A.a.O. 91f.

aktualisierte Diskurs über das relative Recht des Lohngedankens in der theologischen Ethik. Ein Vergleich der verschiedenen Beiträge seit etwa Ludwig Ihmels Studie von 1908,³⁵ der einschlägigen Studie von Günter Bornkamm von 1946³⁶ oder neueren Bezugnahmen auf das Thema³⁷ würde vermutlich zeigen, dass die inhaltliche Kontinuität die fundamentaltheologische Differenz durchaus überwiegt. Trotz seiner Kritik an der aus seiner Sicht problematischen Kantverhaftung protestantischer Exegese und dem Hinweis auf die Unbekümmertheit, in der die biblischen Schriften vom „Lohn im Himmel“ sprächen, sucht auch noch Bornkamm – wie schon über zwei Generationen vor ihm der Ritschlianer Ihmels – unverkennbar einen – relativen – Sinn des biblischen Lohngedankens herauszuarbeiten, der aber so abgesichert werden müsse, dass er in die sittliche Gesinnung der Christen keine bloß heteronom-hedonistisch-selbstbezüglichen Elemente eintrage.

Im Folgenden soll die somit exponierte These nur exemplarisch an einer Fallstudie zu plausibilisieren versucht werden. Ich wähle dazu die Ethik K. Barths. Für eine echte Plausibilisierung ist ein einziger Fall – selbst unter den dehnbaren Betriebsbedingungen qualitativer Methodik – selbstverständlich zu wenig. Was aber die Konzentration auf Barth – hoffentlich exemplarisch – zeigen kann, ist, dass und inwiefern die verstärkt als biblische Theologie sich verstehende theologische Ethik des 20. Jh. die Kantische Philosophie gewissermaßen als Gegenhalt braucht, um ihres philosophischen (!) Allgemeinheitsanspruchs nicht verlustig zu gehen. Dass eben dieses Bedürfnis der Barth'schen Theologie und Ethik gemeinhin gerade nicht unterstellt wird, macht sie zum besonders gut geeigneten Testfall für die aufgestellte These.

2. Karl Barth – oder: Die Eigendynamik offenbarungstheologischer Ethik

In seinen liberal-theologischen Anfängen hatte sich K. Barth mit Kant intensiver beschäftigt, als es selbst unter den Marburger Verhältnissen, denen er seine intellektuelle Frühprägung verdankt, üblich war.³⁸ Dabei scheint der

³⁵ Vgl. L. IHMELS, *Der Lohngedanke und die Ethik Jesu*, Leipzig 1908.

³⁶ Vgl. G. BORNKAMM, *Der Lohngedanke im Neuen Testament* (1946), in: Ders., *Studien zum Neuen Testament*, München 1985, 72–95.

³⁷ Z.B. W. SCHRAGE, *Ethik des Neuen Testaments* (NTD Ergänzungsreihe 4). 5. neubearbeitete und erweiterte Auflage (2. Auflage dieser neuen Fassung), Göttingen 1989, 33.

³⁸ Vgl. E. Thurneysens briefliche Bemerkung vom 30.10.1914: „[I]ch [...] fürchte mich schon auf [sic] den Augenblick, wo der Mann in Safenwil, wie schon in Marburg bekannt war und gelegentlich ehrfurchtsvoll herumgeboten wurde, die drei grossen Kritiken Kants ganz durchgearbeitet hat, mein Aufsätzlein lesen wird.“ Karl Barth – Eduard Thurneysen Briefwechsel Bd. 1. 1913–1921, bearbeitet und hg. von E. Thurneysen (Karl Barth Ge-

zweiten Kritik besondere Bedeutung zuzukommen: „Das erste Buch, das mich als Student wirklich bewegt hat, war Kants Kritik der Praktischen Vernunft.“³⁹ Gleichwohl war Barth auch in seinen Anfängen kein orthodoxer Kantianer, sondern um eine eigenständige und kritische theologische Rezeption bemüht.⁴⁰ Für deren Charakter, wie auch für deren über die kantischen Matrices dann bald schon deutlich hinausführenden Potentiale, ist ein Ereignis illustrativ, das Barth im Frühjahr 1911 „ausserordentlich bewegt“⁴¹ zu haben scheint: das Erlebnis zweier Vorträge des berühmten Studentenmissionars John Mott.⁴² Dessen Missionsvorträge werden von Barth zwar in ihrer theoretischen Substanz aus einer kantischen Perspektive kritisiert: „Wer von Kant auch nur hat läuten hören, dem mussten gewisse Passagen einfach in den Ohren weh tun.“⁴³ Zugleich wird Mott von Barth aber auch – und zwar ebenso unter Rückgriff auf Kant – aufs Höchste gelobt: Der Amerikaner erscheint Barth geradezu als die programmatische Inkarnation kantischer Sittlichkeit:

„[I]ch hoffe, Sie haben es mit mir empfunden, dass uns hier, bewaffnet mit einer schlechten unkantischen Ethik, ein wirklicher lebendiger Idealist und Kantianer entgegengetreten ist. Wir haben es gespürt, dass wir da einmal Einen vor uns hatten, der mit dem Gedanken einer unbedingten überlegenen Pflicht für sich selber rücksichtslosen Ernst gemacht hat.“⁴⁴

An dem Amerikaner entdeckt der junge Marburger gleichsam eine neue Dimension philosophisch-theologischer Reflexion: deren individuelle Performanz: „Er weiss, was er will, und er will, was er weiss. Mit einem Wort: Er *ist* das, worüber wir Reden halten und Bücher schreiben: eine *Persönlichkeit*.“⁴⁵

samtausgabe, V. Briefe), Zürich 1973, 18. Vgl. dazu auch E. BUSCH, Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten, München ³1978, 46.51f.56.

³⁹ K. BARTH, (Autobiographische Skizze) Fakultätsalbum der Ev.-theol. Fakultät Münster, 1927; zit. n. E. BUSCH, Lebenslauf, 46.

⁴⁰ Vgl. dazu das den liberalen Anfängen Barths gewidmete Kapitel in der bereits erwähnten luziden Studie von F. WITTEKIND, Offenbarung, 146–209, sowie meine Studie: G. PFLEIDERER, Karl Barths praktische Theologie. Zu Genese und Kontext eines paradigmatischen Entwurfs systematischer Theologie im 20. Jahrhundert (BHT 115), Tübingen 2000, 139–214.

⁴¹ E. BUSCH, Lebenslauf, 69.

⁴² Vgl. dazu genauer G. PFLEIDERER, Theologie, 215–224.

⁴³ K. BARTH, John Mott und die christliche Studentenbewegung, in: Ders., Vorträge und kleinere Arbeiten 1909–1914. In Verbindung mit Herbert Helms und Friedrich-Wilhelm Marquardt. hg. von H.-A. Drewes und H. Stoevesandt (Karl Barth Gesamtausgabe, III. Vorträge und kleinere Arbeiten), Zürich 1993, 266–284, 277.

⁴⁴ A.a.O., 277f.; vgl.: „Es ist uns bei John Mott im Gewande einer nach unserem begründeten Urteil schätzbigen Philosophie ohne allen Zweifel das volle Pathos des kategorischen Imperativs, des sittlichen Idealismus entgegengetreten.“ A.a.O. 277.

⁴⁵ A.a.O. 276.

Die Suche nach einer performanceskräftigen Theologie, die jedoch – über die Präsentation des Amerikaners hinaus – an Kant geschulten Reflexionsansprüchen genügen sollte, führt Barth über mehrere Stationen, insbesondere den religiösen Sozialismus und das Krisenerlebnis des Ausbruchs des Ersten Weltkriegs, zur Entwicklung einer neuen biblisch-theozentrischen Theologie, die Barth schließlich in seinen beiden Römerbriefkommentaren von 1919⁴⁶ und 1922⁴⁷ vorlegt. Namentlich die letztere Version verdankt sich (nicht nur, aber auch) einer neuerlichen intensiven Rezeption der neukantianischen Philosophie Hermann Cohens vermittelt Heinrich Barths, seines jüngeren Bruders.⁴⁸ Barth konzipiert hier eine theologische Theorie der Selbstoffenbarung Gottes als des kritisch-paradoxalen „Ursprungs“⁴⁹ allen menschlichen Wissens und Handelns. Die performative Dimension der Theologie wird dabei in den vom Text vorgeführten Reflexionsvollzug selbst hi-nein verlagert: Die Entfaltung der dialektischen Logik dieses theologischen Ursprungsdenkens verbietet bei ihren Rezipienten jede Zuschauerhaltung; sie baut ein negativ-theologisches Wissen auf, das sich als kontinuierliche Dekonstruktion der eigenen religiösen Positionalität (des intentionalen Lesers) vollzieht. So entsteht im Fortgang des Textes bzw. seiner Aneignung der Aufbau eines selbstdekonstruktiven theologischen Wissens, der Aufbau einer dialektisch-theologischen Avantgarde, die freilich ihre eigene geschichtlich-partikulare Positionalität als eine solche ständig kritisch reflektieren muss.⁵⁰ Im Medium solchen paradoxalen Wissens vollzieht sich gleichwohl der Aufbau eines freien (Kollektiv-)Subjekts. Beides – die Leitsignatur der Freiheit, wie auch deren wissenssoziologisch paradoxal-aporetische Konstitution – zeigt sich besonders deutlich an der

⁴⁶ Vgl. K. BARTH, *Der Römerbrief* (Erste Fassung) 1919, hg. von H. Schmidt (Karl Barth Gesamtausgabe, II. Akad. Werke 1919), Zürich 1985.

⁴⁷ Vgl. K. BARTH, *Römerbrief*, Zweite Fassung.

⁴⁸ Vgl. dazu wie zum Ganzen die einschlägige Arbeit: J. F. LOHMANN, *Karl Barth und der Neukantianismus. Die Rezeption des Neukantianismus im „Römerbrief“ und ihre Bedeutung für die weitere Ausarbeitung der Theologie Karl Barths* (TBT 72), Berlin/New York 1995.

⁴⁹ Vgl. die berühmte Passage im Vorwort: „Wenn ich ein ‚System‘ habe, so besteht es darin, dass ich das, was Kierkegaard den ‚unendlichen qualitativen Unterschied‘ von Zeit und Ewigkeit genannt hat, in seiner negativen und positiven Bedeutung möglichst beharrlich im Auge behalte. ‚Gott ist im Himmel und du auf Erden.‘ Die Beziehung dieses Gottes zu diesem Menschen, die Beziehung dieses Menschen zu diesem Gott ist für mich das Thema der Bibel und die Summe der Philosophie in Einem. Die Philosophen nennen diese Krisis des menschlichen Erkennens den Ursprung. Die Bibel sieht an diesem Kreuzweg Jesus Christus.“ K. BARTH, *Römerbrief*, Zweite Fassung, 16f.

⁵⁰ Zum genaueren Verständnis vgl. meine schon erwähnte Arbeit: G. PFLEIDERER, *Theologie*, 337–376; sowie DERS., *Hermeneutik als Dialektik. Eine Lektüre von Karl Barths Römerbriefkommentar* (1922), ZDT 23 (2007) 172–192. Illustrativ sollte hier das Überblickschema (a.a.O. 175) sein.

Ethik, die Barth, seiner paulinischen Vorlage folgend, im letzten Drittel bzw. Viertel seines systematischen Kommentars durchreflektiert.⁵¹ „Keine ‚Praxis‘ neben der Theorie soll hier empfohlen, sondern festgestellt soll hier werden, dass eben die ‚Theorie‘, von der wir herkommen, die ‚Theorie der Praxis‘ ist.“⁵² Christliches Handeln soll theologische Selbst- und Weltdeutung im Licht des paradoxalen Ursprungsfakts der Christusoffenbarung sein, so wie umgekehrt sich an der Ethik zeigt, dass solche theologische Deutungsreflexion immer schon den Charakter des Handelns hat, näherhin nämlich des Handelns als eines Denkens, das „gerade sofern es verheissungsvoll ist, sofern es als Denkakt sich selbst aufhebt, sofern es teilnimmt am reinen Denken Gottes selbst, [...] zeitausfüllend nie stattfindet, wir wissen aber, dass es ‚stattfindet‘, weil es die Krisis im Denken aller andern Gedanken ist.“⁵³ Barth versucht hier ganz offensichtlich, das Denken des Offenbarungsgedankens unter den Prämissen einer kantischen Transzendentalphilosophie (neukantianischer Lesart) in seiner Logik als praktischer Akt zu reflektieren. Das Denken des Wahren und das Tun des Guten, die erste und die zweite Kritik Kants, werden so im Prisma der Christusoffenbarung gewissermaßen ineinander geblendet.

Das zeigt sich sodann an der weiteren Durchführung der ethischen Reflexion. „[A]m Problem des Andern entsteht das Problem der Ethik.“⁵⁴ Aber die „Andersheit des Andern“⁵⁵ soll dabei nur gerade dann wahrgenommen werden, wenn vom „empirischen ‚anderen‘ Einzelnen als solche[m]“⁵⁶ abstrahiert werde. Die Andersheit des anderen müsse prinzipiell und also „in ihrer undurchsichtigen, unerforschlichen Andersheit“⁵⁷ genommen werden.

„Gemeint ist das reine, transzendente Ich, das unanschaulich das Subjekt jedes anschaulich konkreten Du ist. Schon der Begriff der Zeit, an dem für unser Bewusstsein dieses Du, das empirisch-wirkliche Individuum, der konkrete Einzelne als der Ein-Malige entsteht, zeigt deutlich, dass dieser als solcher nur ein Gleichnis, der ‚Anlass‘ für den Ewig-Einzeln, Existentiell-Wirklichen sein kann.“⁵⁸

Die „transzendente, unanschauliche Einheit des Individuums“ müsse also als „gegenüber jedem Einzelnen und allen Einzelnen“⁵⁹ stehend begriffen werden, nämlich in Christus. In Christus als Ursprungspunkt von Alterität wird

⁵¹ Vgl. Röm 12–15 bzw. –16; bzw. K. BARTH, Römerbrief, Zweite Fassung, 571–700 bzw. –714.

⁵² A.a.O. 575.

⁵³ A.a.O. 590.

⁵⁴ A.a.O. 596.

⁵⁵ A.a.O. 660.

⁵⁶ A.a.O. 596.

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ A.a.O., 598.

somit die transzendente Gleichursprünglichkeit von Subjektivität und Intersubjektivität verortet, die zugleich als Ursprung aller wahren Intersubjektivität gelten soll: „Das Individuum, der Eine, Christus konstituiert die Gemeinde als Gemeinschaft.“⁶⁰ Diese aber begründet eine Art Gegengeschichte der Individualität: „Der Eine, in dem wir eins sind, ist die Intoleranz selber. Er will herrschen. Er will siegen.“⁶¹ Individualität soll in ihm konstituiert sein, indem sie gleichsam in ihrem naturalen Sosein bekämpft wird.⁶² „Christliches Ethos [...] ist [...] (als Brechung jeder Individualität) die Begründung des Individuums.“⁶³ Hier, in diesem christologisch konstruierten „transzendentalen Ich“, möchte Barth zugleich den Allgemeinheitsanspruch der „kantischen Ethik“ eingeholt haben:

„Ethisch ist eine Handlung, sofern sie, gutgeheissen von dem unanschaulichen Einen in Allen, dem anschaulichen Handeln der Vielen kontrastierend gegenübertritt. [...] Soll eine Handlung wirklich und echt die Störung des Menschen durch Gott und nicht bloss die willkürliche Störung der Menschen durch unbefugte Mitmenschen bedeuten, so darf sie sich dem Kriterium der Allgemeingültigkeit nicht entziehen. Sie darf das Licht der Öffentlichkeit nicht scheuen. Sie darf sich nicht auf ein Privat-Paradox [...] gründen [...] (hier ist Kierkegaard gelegentlich durch Kant zurecht zu stellen).“⁶⁴

In solchen kantisch-steilen Formeln sucht Barth den paulinischen Liebesgedanken auszulegen. „Immer aber ist Liebe die Entdeckung des Einen im Andern.“⁶⁵ Dass diese „Entdeckung“ aber tatsächlich auch zur Entdeckung der so (de-)konstruierten empirischen Individuen führen soll, zeige sich erst ganz am Ende des paulinischen Briefes, nämlich zum einen – performativ – in der als Aufforderung gemeinten Frage: „Wer wagt es, die [im Reflexionsgang des Römerbriefs theologisch durchdachte] Freiheit nicht nur zu denken, sondern im Hinblick auf die Freiheit zu *leben*?, fragt uns der Römerbrief.“⁶⁶ „Du bist gemeint! Du *sollst*! [...] Und gewiss ist Freiheit der Sinn des hier geforderten Lebensversuchs.“⁶⁷ Zum andern zeige sich diese individualitätstheoretische Spitze der Gesamtargumentation in der Schlusspassage des apostolischen Briefs, nämlich in der langen Grußliste, und zwar wiederum praktisch-performativ: „Hier ist das im Römerbrief so oft vermisste einfache ‚Leben‘. Die Leser selbst sind die Antwort auf *diese* Frage, jeder in seiner Weise, bis auf diesen Tag.“⁶⁸

⁶⁰ K. BARTH, Römerbrief, Zweite Fassung, 599.

⁶¹ Ebd.

⁶² Vgl. die Rede von dem „ganze[n] Problem des verborgenen Einen im Andern, das uns zuletzt in der zugespitztesten Form im Begriff des ‚Feindes‘ begegnet ist“ (a.a.O. 501).

⁶³ A.a.O. 626.

⁶⁴ A.a.O. 627f.

⁶⁵ A.a.O. 661.

⁶⁶ A.a.O. 671f.

⁶⁷ A.a.O. 674.

⁶⁸ A.a.O. 711.

Die der Sache und Terminologie nach deutliche, gleichwohl wenig ausdrückliche kritische Kantrezeption des Römerbriefkommentars und ihre fundamentalethische Pointe wird von Barth vor allem in zwei ethischen Texten der 1920er Jahre in expliziter Bezugnahme auf Kant weitergeführt und präzisiert. In dem im Jahr der Römerbriefveröffentlichung gehaltenen Vortrag „Das Problem der Ethik in der Gegenwart“⁶⁹ bestreitet Barth, dass die kantische Sollensreflexion des Sittengesetzes die Freiheit zu erzeugen vermöchte, die sie intendiert.⁷⁰ Auch hier verbindet er vollzugsreflektorische und subjektkonstitutionstheoretische Überlegungen.

„Bringt denn etwa“, so fragt Barth rhetorisch, „dieses Subjekt die Kausalität der Freiheitswelt, aus der es stammt, mit hinüber in die Welt der Natur, in der sich das Tun des uns bekannten Menschen abspielt? Kommt es denn etwa zu einer erfahrenen, einzusehenden, zu begreifenden Identifikation *dieses* Subjekts mit dem uns bekannten Menschen?“⁷¹

Alle Selbstreflexion des faktischen Subjekts vermöge immer nur sein „durch ein Begehren dieses oder jenes Objektes bestimmte[s]“ und darum gerade nicht „rein auf Achtung vor dem Gesetz“ beruhendes und dementsprechend „unmittelbar auf den Endzweck [...] gerichtete[s] Wollen und Tun“⁷² zu entdecken, mithin seine Unfreiheit und gerade nicht die Freiheit des Willens. Gleiches gelte im Hinblick auf die möglichen Zwecke der ethischen Handlung. Die dem kategorischen Imperativ korrespondierende „Idee eine[r] Totalität guten Handelns“⁷³ verlange, dass ein „Wirklichwerden des Guten in der Geschichte“⁷⁴ gefordert werden muss. Dieser Forderung gegenüber versage aber der empirische, zeitliche Mensch immer schon per definitionem: „Was der *Mensch* wollen kann, das sind Dinge, das ist nicht Geist [...] Zur Realisierung des sittlichen Objekts, des Ziels der Geschichte[,] ist der Bestand der menschlichen Möglichkeiten [...] einfach nicht geeignet. Dieser Bestand [...] [verhält] sich zum Endzweck immer wie 1 : ∞.“⁷⁵ Gleichwohl habe aber nun – und das ist wiederum die reflexionsvollzugspraktische bzw. „existenzielle“ Wendung des Gedankens – der Mensch mit dieser Formulierung der ethischen Frage bereits *eodem actu* dem „Absoluten sich gestellt, zur Verfügung, zu Dienst gestellt, er ist in Relation zu ihm getreten“.⁷⁶ Dieses Immer-schon-

⁶⁹ K. BARTH, Das Problem der Ethik in der Gegenwart, in: Ders., Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925, hg. von H. Finze (Karl Barth Gesamtausgabe, III), Zürich 1990, 98–143, 117.

⁷⁰ Vgl. a.a.O. 117: „Freiheit ist nach Kant eine *Voraussetzung*, die damit vollzogen wird, dass der Mensch sich eine von seinem immer nur als begehend vorstellbaren Willen *verschiedenen* Sollens bewusst wird.“

⁷¹ A.a.O. 117.

⁷² Ebd.

⁷³ A.a.O. 121.

⁷⁴ A.a.O. 124.

⁷⁵ A.a.O. 129.

⁷⁶ A.a.O. 105.

in-Relation-Getreten-Sein müsse darum theologisch ausdrücklich gemacht werden: „In der Erkenntnis der Gnade Gottes wird es erst ganz ernst mit dieser Frage [sc. Was sollen wir tun?].“⁷⁷ Dennoch berge auch dieses Stellen der Frage noch nicht die Gewissheit einer positiven Antwort, denn die erforderliche Gewissheit sei „nicht unsre, sondern *Gottes* Gewissheit“.⁷⁸ Aufheben lässt sich die damit verbundene letzte Spannung wiederum nur praktisch-performativ, nämlich in die Teilnahme an der religiös-theologischen Antwort-Frage-Relation: „*Ich* bin der Weg! [...] Wer da lebet und glaubet an mich, der wird nimmermehr sterben.“ Und dazu die Frage: „Glaubest du das?“⁷⁹

Die Verschlingung von (theologischer Reflexions-), „Theorie“ und (ethisch-religiöser Lebens-), „Praxis“, die Barth in seinen dialektisch-theologischen Schriften praktiziert bzw. performativ propagiert, basiert auf einer allgemeinen anthropologischen Voraussetzung: „Leben, das etwas anderes wäre als unser Tun, wäre uns schlechthin unanschaulich; es wäre nicht unser Leben.“⁸⁰ Vor dem Hintergrund dieser Totalisierung des Tätigkeitsbegriffs ist die in der Ethikvorlesung von 1928/30 exponierte offenbarungstheologische These zu verstehen:

„Nur der Täter des Wortes, d.h. der vom Worte Gottes auf frischer Tat ergriffene Hörer dieses Wortes, ist sein wirklicher Hörer. Weil es Gottes Wort an den wirklichen Menschen und weil der wirkliche Mensch der im Wirken, in der Tat seines Lebens begriffene Mensch ist, hört man es nicht abseits, sondern im Akt, und zwar nicht in irgendeinem Akt, sondern im Lebensakt, im Akt seiner Existenz, oder man hört es gar nicht.“⁸¹

Der Verstehensvollzug der Offenbarung ist praktizierte theologische Lebensdeutung – ist ethisches Handeln.

Die ersten Sätze sind bekanntlich eine Exegese von Jak 1,22–25. Parallel zum ersten Zyklus seiner Ethikvorlesung 1928/30 hat Barth den Jakobusbrief ausgelegt. Das Manuskript dieser Vorlesung ist vor einigen Jahren im Druck erschienen.⁸² In der betreffenden Passage lässt sich nun gut die fundamentalethische Pointe dieser Auslegung erkennen; sie zielt auf eine theologische Neukodierung des Gewissens- und damit zusammenhängend des Freiheitsbegriffs. Sofern das Gewissen gedeutet wird als Ort einer sich und das eigene Handeln beurteilenden Reflexivität, kommt es immer schon zu spät und vermag nur die Differenz von Wollen und Vollbringen zu bezeugen. Stattdessen

⁷⁷ K. BARTH, Problem der Ethik, 134.

⁷⁸ A.a.O. 142.

⁷⁹ A.a.O. 143.

⁸⁰ A.a.O. 106.

⁸¹ K. BARTH, Ethik I. Vorlesung Münster Sommersemester 1928, wiederholt in Bonn, Sommersemester 1930, hg. von D. Braun (Karl Barth Gesamtausgabe, II. Akademische Werke 1928), Zürich 1973, 23.

⁸² Vgl. K. BARTH, Erklärungen des Epheser- und des Jakobusbriefes 1919–1929, hg. von J.-M. Bohnet (Karl Barth Gesamtausgabe, II. Akademische Werke), Zürich 2009.

müsse das Gewissen jedoch als „Ort der göttlichen Rede“⁸³ gedacht werden, was wiederum nur dann der Fall sei, wenn das so verstandene Gewissen unmittelbar handlungsbestimmend werde. Vorausgesetzt sei dafür aber die „eigentümliche Umkehrung von [...] Subjekt und Objekt“⁸⁴. „Frei ist ja zunächst Gott und nicht der Mensch, an den Gottes Wort sich richtet. [...] Wie das Hören des christlichen Wortes darin und nur darin stattfindet, dass der Mensch sich ihm gefangen gibt, so ist dasselbe Wort nur da gehört, wo sein Inhalt als die Freiheit des Menschen verstanden wird“⁸⁵ – diese jedoch als die „Freiheit des ganzen wirklichen Menschen, der als solcher immer auch im ergon begriffen ist und entweder ganz oder gar nicht frei ist.“⁸⁶

Genau hier liegt wiederum die kantkritische (und darin grundsätzlich auf Kant bezogene) Pointe: Nur ein als Handeln Gottes vorgestellter Imperativ sei als gültiges, wirkmächtiges Sittengesetz zu akzeptieren: „Das Wort Gottes ist Entscheidung. Gott handelt.“⁸⁷ Damit aber gehe einher, dass der kategorische Imperativ der Theologie immer schon als sich situativ konkretisierend, als intrinsisch mit einem hypothetischen Imperativ verbunden gedacht werden müsse.

„Ein allgemeines, formales und abstraktes Gebot ist offenbar überhaupt kein Gebot, sondern ein Gegenstand von Theorie wie ein anderer. Bleibt es dabei, dass das Gute unbedingte und also nicht allgemeine und theoretische Wahrheit ist, also Gebot, also Anspruch, und zwar ein an uns gestellter Anspruch und nicht nur ein von uns zum Anspruch erhobener Anspruch unseres eigenen Denkens, dann ist es konkretes einzelnes bestimmtes Gebot, ein Gebot, über dessen Inhalt wir nicht zu verfügen haben, sondern über den mit derselben Unbedingtheit, die seiner Form eigentümlich ist, verfügt ist, das uns inhaltlich bestimmt und erfüllt gegenübertritt. Dann erst ist es klar, dass es eine an uns gerichtete Frage ist, auf die wir mit unserer Tat (die doch ihrerseits immer eine konkrete Einzeltat ist) antworten müssen.“⁸⁸

⁸³ K. BARTH, Erklärungen des Epheser- und des Jakobusbriefes, 409.

⁸⁴ A.a.O. 423.

⁸⁵ A.a.O. 423.

⁸⁶ A.a.O. 425.

⁸⁷ K. BARTH, Ethik I, 83.

⁸⁸ A.a.O. 126. Vgl.: „Ebenso steht es [...] mit dem *kategorischen Imperativ*. Mag er in derjenigen Reinheit verstanden werden, in der ihn Kant als Formel für den unbedingt verpflichtenden Charakter der Idee des Guten verstanden hat [...] Er wird so oder so [...] eine von der Wirklichkeit des gegebenen Gebotes abstrahierte *Formel* für den Begriff Gebot, nicht aber selber Gebot sein können. Gebot, wirklicher kategorischer Imperativ würde er erst jenseits der ethischen Besinnung, nach Schluss des Kollegs, wenn der betreffende Ethiker dann etwa und dann gerade unter Verzicht auf jede *allgemeine* Formel – den Mut und zugleich die Legitimation haben sollte, auf diesen und diesen Menschen zuzutreten und ihm im Namen Gottes als Prophet zu sagen, was er in dieser und dieser bestimmten Lebenslage oder -frage zu tun habe. Was er vorher, den Begriff des Imperativs allgemein formulierend, sagen kann, das ist nicht der Imperativ selbst, sondern bestenfalls etwas Einsichtiges *über* den Imperativ. Das ist aber zweierlei [...] Trifft den Menschen das Ge-

Es scheint mir wichtig zu erkennen, dass die Logik, die Barth hier in Anspruch nimmt, per se keine (binnen-)theologische, sondern eine allgemeine, philosophische Logik ist. Sie argumentiert mit der inneren Logizität des kategorischen Imperativs, den er – theoretische und praktische Philosophie in eins blendend – aus der Logizität des kategorial Unbedingten bzw. Absoluten deutet. Als wahrhaft Unbedingtes sei der kategorische Imperativ nur dann gedacht, wenn er das Handeln, so kann man sagen, durchgängig bestimme, ohne dass eine weitere Anwendungsreflexion, mithin eine Handlung des endlichen Subjekts, dazu kommen bzw. dazwischen treten muss. Das Kategorische erweist sich als abkünftig vom Absoluten, indem es *hic et nunc* wirksam, d.h. handlungsleitend, wird. Nur dann, wenn das endliche Subjekt zum Organon des Absoluten wird, ist der kategorische Imperativ wirklich kategorisch verstanden, und darin durchsichtige Handlungs- und Selbstgewissheit möglich, – so Barths Grundüberlegung. Im anderen Falle, den er Kant unterstellt, finde unter der Hand ein Subjektwechsel, damit zugleich aber eine Objektivierung des Kategorischen statt, die dieses faktisch zum Hypothetischen mache. Anders gewendet: Nur ein als absolute Positivität des göttlichen Gebots, wie es die Bibel vermittelt, verstandener kategorischer Imperativ verdiene diesen Namen tatsächlich, denn nur die absolute Positivität des göttlich-biblischen Gebotes vermöge je und je endliche, relative Positivität aus sich zu entlassen. Wo diese unmittelbare Verbindung von unbedingter und bedingter Positivität nicht gegeben ist, schiebe sich sozusagen das menschliche „Raisonnement“ dazwischen, das güterabwägende Vergleichen verschiedener Möglichkeiten – die Betätigung einer ethischen Zuschauerhaltung, einer „Flaneursexistenz“ –, und genau darin scheint Barth immer schon die Sünde am Werk zu sehen, den Zustand des „gefallenen Menschen“. Seine theologische Ethik möchte demgegenüber eine Ethik des gnadenhaft wiederhergestellten, rezipierten Urstandes sein, indem der Mensch gleichsam in träumerischer Unschuld das Gute als das Gute will, weil er sich vom Guten, nämlich vom guten Gott selbst, bewegt weiß.

Es ist unverkennbar, dass diese Argumentationslogik strukturell neoidealistische Züge trägt, wenn diese auch aktualistisch gebrochen werden. Unverkennbar scheint mir auch, dass diese neoidealistische, theologische Ethik kognitive Dissonanzen gegenüber liberalen und parlamentarischen Verfahrenslogiken des Rasonnierens, der Güterabwägung, der ethischen Entscheidungsfindung im Relativen, unter wechselnden politischen Mehr-

bot, dann lautet es nicht: ‚Handle so, dass die Maxime deiner Handlungsweise jederzeit das Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung werden könnte‘, oder wie man dann immer abstrahieren und formulieren will, sondern: Tu du jetzt in dieser deiner unwiederholbaren einzigen Lebenslage dieses und lass jenes! Und gerade in der ganzen Konkretion dieses: Tu *dies* und lass *jenes*!, nicht in seiner formalen Eigentümlichkeit als Imperativ [...] ist er *wirklicher* Imperativ.“ K. BARTH, Ethik I, 128f.

heitsverhältnissen etc. in sich birgt. Es gibt hier unverkennbare Nähen zu anderen Essenzialisierungsstrategien, wie sie ziemlich genau zeitgleich etwa von Martin Heidegger in „Sein und Zeit“ und der dort vorgenommenen Perhorreszierung des „Man“ verfolgt wurden.⁸⁹ Insofern scheint mir kritischen Interpreten, welche Barth faktisch Tendenzen zur Delegitimierung der Weimarer Republik und ihrer tragenden Prinzipien unterstellen, grundsätzlich recht gegeben werden zu müssen.⁹⁰ „Grundsätzlich“ ist aber zu betonen! Barths fundamentalethische Argumentation bewegt sich auf einem prinzipientheoretischen Niveau, das für sich gerade noch nicht angewandte, etwa politische Ethik sein will. Im Übergang zu den angewandten Ethiken, also: im Übergang vom theologisch-kategorischen zu den hypothetischen Imperativen einzelner ethischer Bereichslogiken führt Barth aber die *particula veri* endlichen Raisonsnements faktisch gerade wieder ein. Möglichkeitsbedingung dieser Wiedereinführung ist der Aktualismus göttlichen Gebotshandelns. Die absolute Positivität des göttlichen Gebots wird zwar mit Blick auf die Bibel als absolute Bestimmtheit bestimmt; aber diese Bestimmtheit ist mit der Bestimmtheit eines einzelnen biblischen Gebots für Barth gerade nicht identisch. Barth ist kein Biblizist.

Die strukturelle Kritik an der „ethische[n] Besinnung“, die nur „eben Denken und als solches $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ “⁹¹ sei, und das geforderte „[V]or[]stossen“ zu dem Gedanken der Norm, die „ursprüngliche und also nicht gedachte, sondern wirkliche Norm ist“,⁹² führt faktisch – und dies auch noch in der Ethikvorlesung von 1928/30, wie tendenziell ebenfalls noch in den betreffenden Teilen der Kirchlichen Dogmatik, zu einer Abblendung der methodologischen Selbstreflexion. Denn die ethische Methodologie soll als Implikat jener „wirkliche[n] Norm“, mithin gerade nicht als (endlich-)theologisches Konstrukt (des Autors K. Barth) verstanden werden. Auch wenn die Faktizität der Konstruiertheit selbstverständlich eingeräumt wird, folgt aus ihr nicht die Explikation der Methodenreflexion. Damit aber bringt sich die Barthsche Theologie und Ethik nach meinem Urteil um eine zentrale potenzielle Stärke ihres eigenen Ansatzes. Faktisch hat Barth nämlich eine ausgesprochen differenzierte ethi-

⁸⁹ Vgl. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*. Fünfzehnte, an Hand der Gesamtausgabe durchgesehene Auflage mit den Randbemerkungen aus dem Handexemplar des Autors im Anhang, Tübingen 1979, 126–130.

⁹⁰ Vgl. die Debatte: F. W. GRAF, „Der Götze wackelt?“. Erste Überlegungen zu Karl Barths Liberalismuskritik, *EvTh* 46 (1986) 422–441; H. E. TÖDT, Karl Barth, der Liberalismus und der Nationalsozialismus, *EvTh* 46 (1986) 536–551, 544–548; T. GUNDLACH, Theologische Ethik unter modernen Bedingungen. Zu den politischen Implikationen der Ethik Karl Barths, *KuD* 37 (1991) 209–226; vgl. allerdings auch die differenzierende Replik von F. W. GRAF, *Der Weimarer Barth – ein linker Liberaler?*, *EvTh* 47 (1987) 555–566.

⁹¹ K. BARTH, *Ethik* I, 127.

⁹² Ebd.

sche Reflexionsmethodik entwickelt und praktiziert. Diese Methodik muss freilich – und zwar unter Brechung des von Barth gegenüber solchen Versuchen verhängten „Zuschauerverbots“ – sekundär rekonstruiert werden.⁹³

Das kann hier jedoch aus Platzgründen nicht geschehen.⁹⁴ Es können nur noch wenige Hinweise auf das erforderliche Verfahren gegeben werden. Diese beziehen sich auf die Schöpfungsethik der Kirchlichen Dogmatik.⁹⁵ Dass Barth dort unbeschadet seines theologischen Aktualismus auch in der Ethik analog zur Dogmatik eine solche Strukturlehre faktisch entwickelt hat, geht aus entsprechenden Überlegungen im Einleitungsteil deutlich, wenn auch implizit, hervor. Diese zeigen auch an, dass Barth, wie schon im Römerbriefkommentar die Strukturlehre des Ethischen mit der Auslegung der menschlichen Subjektivitätsstruktur zusammengeführt hat.⁹⁶

Barth versucht hier die theo- und näherhin christozentrische Begründung der Ethik so einzusetzen, dass in ihrem Licht sittliches Handeln als ein kreatives, situationsoffenes und gerade darin individuell-stetiges Handeln erkennbar wird. Im gehorsamen Hören auf das Wort Gottes soll also genau jene kreativ-offene Kohärenz individueller Lebenspraxis gründen, die Schleiermacher – der Intention nach durchaus ähnlich – in jener praktischen Reflexionsarbeit auf das geistige Bildungsprinzip individueller Subjektivität gegründet sah. Das Gemeinsame beider Ansätze ist erstens, dass die Ethik als theologische Konstitutionstheorie individueller – und darin zugleich konstitutiv und prinzipiell gemeinschaftsoffener – Subjektivität verstanden

⁹³ Wo dies nicht geschieht, macht man Barth faktisch zu einem Positivisten oder Eklektizisten, der seine materialen ethischen Urteile aufgrund vermeintlicher biblisch-exegetischer Sachzwänge oder relativ umstandsloser und kurzschlüssiger Anwendungen dogmatischer Lieblingsideen auf ethische Problemlagen getroffen habe.

⁹⁴ Dies ist bezüglich der ethischen Passagen der Römerbriefkommentare bereits andeutungsweise vorgeführt worden. Was das für die späteren systematisch-dogmatischen Schriften erforderliche Verfahren angeht, verweise ich auf meine Rekonstruktionen der Göttinger Dogmatikvorlesung: G. PFLEIDERER, *Theologie*, 394–422. Für die Ethik des späteren K. Barth, insbesondere der KD, ist eine solche Rekonstruktion noch Desiderat.

⁹⁵ Vgl. K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik* Bd. 3: *Die Lehre von der Schöpfung*. Viertes Teil, Zürich ³1969 (= KD III/4).

⁹⁶ Das menschliche Handeln sei eines, das sich „[i]n lauter einzelnen Entscheidungen“ vollziehe. Aber genau dem werde man nur gerecht, wenn man erkenne, „dass die Existenz des Menschen immer wieder darin wirklich wird, dass er in der ihm gegebenen Frist je eine neue, andere, bestimmte Möglichkeit und in ihr sich selbst neu und anders wählt und verwirklicht. Aber eben: das menschliche Handeln *vollzieht* sich in diesen Einzelfällen; es zersplittert sich nicht, es zerfällt nicht, es löst sich nicht auf in ihnen. Es ist immer wieder das Handeln *desselben* Subjektes: des Menschen, *dieses* Menschen. Und nur sich selbst, den Menschen, diesen Menschen, kann dieses Subjekt in allen Einzelfällen seines Handelns wählen und verwirklichen.“ (K. BARTH, KD III/4, 17) Der „Stetigkeit und Kontinuität des göttlichen Gebietens“ (a.a.O. 18) entspricht die „*Stetigkeit und Kontinuität* auch des menschlichen Handelns“ (a.a.O. 17).

wird. Aus diesem Anliegen resultiert zweitens nun auch bei Barth ein Konzept von Ethik, das die theoretische Reflexion der wissenschaftlichen Ethik als paradigmatischen Vollzug derjenigen Deutungsschritte des eigenen Lebens begreift und zugleich vorführt, durch welche dieses eigene Leben eben zum individuell-eigenen Leben wird. Diese Deutungsschritte erschließen sich nicht auf den ersten Blick als solche; man kann sie ganz vordergründig als Gliederungen einer materialen Ethik lesen. Das sind sie in der Tat auch; es sind nämlich die Überschriften der Ethikparagraphen und -abschnitte aus Barths Schöpfungsethik:

- § 53. Freiheit vor Gott
 - 1. Der Feiertag
 - 2. Das Bekenntnis
 - 3. Das Gebet
- § 54. Freiheit in der Gemeinschaft
 - 1. Mann und Frau
 - 2. Eltern und Kinder
 - 3. Die Nahen und die Fernen
- § 55. Freiheit zum Leben
 - 1. Die Ehrfurcht vor dem Leben
 - 2. Der Schutz des Lebens
 - 3. Das tätige Leben
- § 56. Freiheit in der Beschränkung
 - 1. Die einmalige Gelegenheit
 - 2. Der Beruf
 - 3. Die Ehre

Diese Überschriften zeigen, was oben schon einmal festgestellt worden war: Barth möchte die Ethik als eine theologische Freiheitstheorie verstanden wissen. „Freiheit vor Gott, Verantwortung vor ihm [...] ist alles Handeln des Menschen.“⁹⁷ Zur Aufdeckung von deren Struktur entwickelt Barth, wie in der KD eigentlich stets, eine doppelte Dreierstruktur. Die §§ 53–55 beschreiben die Grundstruktur des Freiheitlich-Ethischen, also die Ordnungen, in denen es sich vollzieht. In den einzelnen Passagen wiederholt sich die Dreigliedrigkeit. Von besonderer Bedeutung ist, dass in § 56 ein weiterer Paragraph angehängt ist, der, wie zu zeigen sein wird, einen spezifischen, rekapitulierenden Sinn hat.

Die Linie der Denkbewegung insgesamt und grundsätzlich hat den Charakter einer Introversion; sie geht von „ausßen“ nach innen. Genauer verläuft sie jeweils von einem ersten Moment, in dem das Von-Anderem-Hersein des Lebens („Gegebensein des Lebens“) Gegenstand des Handelns ist, zu einer darauf bezogenen Lebensform – reproduktiver – Aktivität, also des Auf-Anderes-Hinseins oder „Gebens des Lebens“, und mündet schließlich in eine dritte, reflexive Lebensform bzw. Betätigungsart bzw.

⁹⁷ K. BARTH, KD III/4, 51.

einen dritten Lebensaspekt, die bzw. der den Charakter handelnder Darstellung des Vermittungsverhältnisses der beiden vorausgehenden hat. Für die hier verfolgten Interpretationsabsichten ist der teleologische Charakter der Denkbewegung wichtig, nämlich eben dieser Sachverhalt, dass die beiden alterationsbezogenen Momente (*ab altro, pro alitrum*) in einem dritten, kulminatorischen Moment zur Aufhebung kommen, das den Charakter eines „*pro se ipsum*“ („bei und in sich selbst“⁹⁸) hat, freilich so, dass in diesem *pro se ipsum* die beiden ersten Momente nicht abstrakt negiert, sondern – dem Anspruch nach – dialektisch aufgehoben sind.

Inhaltlich und konkret gesprochen zielt die Materialethik Barths also darauf zu, die prinzipielle Alteritätsbezogenheit des menschlichen Lebens als die Möglichkeitsbedingung seines Sichselbstgegebenseins zu reflektieren.

„Aber nun greift eben das Gebot, indem es Gehorsam in jenen beiden ersten Dimensionen fordert, auch nach dem Menschen selbst und also hinunter in jenen Bereich des Natürlich-Menschlichen und also hinein in seinen Daseinsakt als solchen. Nun ist ja Gott gerade dem Menschen selbst gnädig: nicht erst und nicht nur in seiner Beziehung zu ihm und zum Mitmenschen, sondern schon und auch dem Menschen, der ja in diesen Beziehungen auch für sich und als solcher existiert: als das von ihm geschaffene und mit einer bestimmten Struktur begabte Lebewesen.“⁹⁹

Unter der Überschrift „Freiheit zum Leben“ – unter ausdrücklicher Berufung auf Schleiermachers Monologen¹⁰⁰ – wird in dem betreffenden Paragraphen (§ 55) der Gedanke entfaltet: „Gegenstand gebotener Ehrfurcht und Bejahung ist in der Tat das von Gott jedem Menschen zugesprochene Leben in seiner Besonderheit und Eigenart“¹⁰¹ das, „in umfassendem Sinn verstanden“¹⁰² und ausgeübt werden solle. Barths materiale Schöpfungsethik zielt hier auf eine Ethik leibbezogener, individueller Selbst-Gegebenheit und Selbst-Sorge.

Aber damit endet sie, wie gesagt, gerade noch nicht. In einem weiteren und auf den ersten Blick scheinbar systematisch überschießenden Paragraphen – „§ 56. Freiheit in der Beschränkung“ – reflektiert Barth noch einmal auf die „besondere Absicht“,¹⁰³ die Gott mit dieser so verfassten Struktur verantwortlichen Lebens verfolge. Das bereits in seiner komplexen Verantwortlichkeit gedeutete menschliche Leben wird so noch einmal als

⁹⁸ K. BARTH, KD III/4, 368.

⁹⁹ Ebd.

¹⁰⁰ Barth beruft sich hier außerdem auf A. v. Harnacks „Magna Charta der Botschaft vom unendlichen Wert jeder Menschenseele“ (a.a.O. 441), wenn auch mit der üblichen Kritik an der romantischen bzw. allgemein-neuprotestantischen Überschätzung menschlicher „Souveränität“ (a.a.O. 440).

¹⁰¹ Ebd.

¹⁰² Ebd.

¹⁰³ A.a.O. 652.

solches Gegenstand reflexiver Deutung, „eines gegenseitigen Wissens“, ¹⁰⁴ wie Barth sagt, gedeutet.

Als sich deutend gedeutetes, individuelles Leben hat dieses den Charakter der „einmalige[n] Gelegenheit“. ¹⁰⁵ In dieser paradoxen Metapher kulminiert der Sinn nicht nur des endlichen menschlichen Lebens, sondern – unter Hinweis auf die Christologie – auch der der Schöpfung überhaupt: „Das ist wichtig, dass an einem Jeden in seiner Einmaligkeit faktisch Alles hängt, dass sich in seiner Lebensgeschichte die ganze Weltgeschichte nicht nur äusserlich spiegelt, sondern innerlich mit abspielt.“ ¹⁰⁶

Die systematischen Rekonstruktionen der Ethik K. Barths sollten zeigen, dass und in welchem Masse diese durch die Auseinandersetzung mit I. Kant bestimmt ist. Diese führt hier zur Entwicklung eines neuen Typs offenbarungstheologischer Ethik, die faktisch einen – philosophischen (!) – Überbietungsanspruch gegenüber der kantischen Ethik verfißt. Ihr inhaltliches Telos ist die Einholung der Individualität des Ethischen. Sie begründet diesen Anspruch zugleich auch mit der inneren Logizität biblisch-ethischen Denkens. Ob bzw. in welchem Maße ihre einzelnen Ergebnisse tatsächlich die Frucht einer neuen Beschäftigung mit biblischem Denken sind – oder nicht vielmehr die Folge moderner systematischer Reflexionen, worauf die vorstehenden Rekonstruktionen den Finger legten, könnte sich nur in genaueren Einzelanalysen zeigen, die hier nicht mehr vorgenommen werden können. Ein Indiz für doch eher engere Grenzen der materialen Orientierung an biblischen Texten ist aber, dass sich längere exegetische Passagen, für die Barths Kirchliche Dogmatik gemeinhin so gerühmt wird, in der Schöpfungsethik (KD III/4) kaum finden. Das Ethische scheint unter modernen Bedingungen auch dem Offenbarungstheologen ein – freilich von grundsätzlichen, biblisch begründeten Überzeugungen getragenes, dann aber doch abwägendes – Raisonement abzuverlangen, dem er sich nicht durch Flucht in die Bibel entziehen kann. K. Barth hat diese Einsicht offensichtlich geteilt.

3. Kantianismus oder Antikantianismus protestantischer Ethik? Zwei weitere Beispiele

Gewiss kann man selbst mit Blick auf Karl Barth fragen, ob der behauptete notorische Kantianismus protestantischer Ethik im 20. Jh. nicht doch mehr und mehr zu einem notorischen Anti-Kantianismus geworden ist. Allerdings ist nach meinem Dafürhalten, was Barth angeht, die in ihr mitgeführte Dia-

¹⁰⁴ A.a.O. 649.

¹⁰⁵ A.a.O. 652.

¹⁰⁶ A.a.O. 660.

lektik dieser These klar gedeckt. Dies gilt noch mehr bei einem Autor wie Dietrich Bonhoeffer.

Dass die Auseinandersetzung mit Kant konstitutiv für Bonhoeffers ethischen Ansatz ist, springt gleichsam ins Auge:

„Nicht ob ‚die Maxime eines Handelns zum Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung‘ werden könnte, kümmert ihn [sc. Christus], sondern ob mein Handeln jetzt dem Nächsten dazu half, ein Mensch vor Gott zu sein. Es heisst ja nicht: Gott wurde eine Idee, ein Prinzip, ein Programm, eine Allgemeingültigkeit, ein Gesetz, sondern Gott wurde Mensch. [...] Wir werden damit von jeder abstrakten Ethik weg und auf eine konkrete Ethik hin verweisen. Nicht, was ein für allemal gut sei, kann und soll gesagt werden, sondern wie Christus unter uns heute und hier Gestalt gewinne.“¹⁰⁷

Erkennbar ist an diesem programmatischen Zitat auch, dass Bonhoeffer die von Barth (und den Ritschlianern) vorgemachte Verbindung von genuin theologischer Begründung der Ethik durch den Inkarnations- bzw. Gnadengedanken und individualitätstheoretischem Telos übernimmt. Zugleich ist der die Leitsemantik Bonhoeffers prägende Gestaltbegriff wesentlich offener, ja weicher, als die in sich sehr streng gefasste und die systematische Methodik des Denkens insgesamt strukturierende Barthsche Offenbarungsterminologie. Die ethisch-theologische Reflexion nimmt bei Bonhoeffer im Vergleich zu Barth einen stärker thetischen, ja mitunter meditativ-weisheitlichen Ton an; es ist nicht nur den bekannten historischen Gewaltumständen geschuldet, dass sie nur in fragmentarischer Form vorliegt. Sie ist auch hinsichtlich ihrer begründungstheoretischen Bezugnahmen eklektischer und verbindet sich leichter mit biblischen Reminiszenzen. Die emphatische Betonung des „wirklichen Menschen“¹⁰⁸ und der auf ihn bezogenen spezifisch christologisch begründeten Ethik der „Verantwortung“¹⁰⁹ und der „Stellvertretung“¹¹⁰ kann darum mit Reflexionen zur bleibenden Bedeutung naturrechtlicher Grundsätze,¹¹¹ in denen das kantische Erbe – trotz auch dort fortgesetzter Kantkritik¹¹² – deutlich aufscheint, ebenso zwanglos wie spannungsvoll kombiniert werden.

Letztlich ähnlich wie bei Barth liegen die Versuche des Ausgleichs solcher spannungsvoller Interessen eher im Bereich sublim mitgeführter Performanz. Die „Gestalt Jesu“ verlange nach einer sie existenziell umsetzenden „Ethik der Gestaltung“,¹¹³ die eben darum, auch wenn Bonhoeffer das nicht so deutlich sagt, vor allem eine Ethik der individuellen „Selbst-Gestaltung“, d.h. der

¹⁰⁷ D. BONHOEFFER, *Ethik*, hg. von I. Tödt u.a. (Dietrich Bonhoeffer Werke Bd. 6), Gütersloh ²1998, 86f.

¹⁰⁸ A.a.O. 74 u.ö.

¹⁰⁹ A.a.O. 283.

¹¹⁰ A.a.O. 256 u.ö.

¹¹¹ Vgl. a.a.O. 163ff.

¹¹² Vgl. a.a.O. 173.

¹¹³ A.a.O. 62–92.

verantwortlichen Gestaltung des je eigenen Lebens ist: „In konkreter Verantwortung handeln heisst in Freiheit handeln, ohne Rückendeckung durch Menschen oder Prinzipien selbst entscheiden“.¹¹⁴

Noch größere Zumutungen an ihre dialektische Dehnbarkeit werden an die These vom notorischen Kantianismus protestantischer Ethik im 20. Jh. gestellt, wenn man in diesen Gattungsbegriff auch diejenigen ethischen Entwürfe miteinbezieht, die wie etwa die „Ethik des Neuen Testaments“¹¹⁵ von Wolfgang Schrage in besonders enger Fühlungnahme mit den biblischen Texten gehalten sind.

Schrages neutestamentliche Ethik steht Bonhoeffer näher als Barth. Auch er wählt mit dem Liebesgedanken einen verhältnismässig „weichen“ und weiten Grundbegriff zur Charakterisierung des *bonum commune* der (impliziten) Ethiken der neutestamentlichen Schriften, um deren Herausarbeitung ihm zu tun ist.¹¹⁶ Dabei soll der (von Schrage nicht definierte) Liebesbegriff per se gar nicht als ethischer Begriff, sondern als titulatorische Beschreibung für das Heilshandeln Gottes, die hereinbrechende Gottesherrschaft, die in Jesus von Nazareths Verkündigung und Leben performativ und antizipativ wirklich zu werden beginnt, verstanden werden. Die Gottesherrschaft ist zuerst „Grund der Ethik“¹¹⁷ und aufgrund dessen auch ihr Inbegriff. Die Verbindung von fundamentalethischen und subjekttheoretischen Überlegungen, die für Barth (wie auch für Bonhoeffer) so kennzeichnend ist, findet sich auch bei Schrage wieder, und auch bei ihm ist es die spezifische Performanz der Christusbotschaft, die diese Verbindung eigentlich herstellen soll. Jesu Liebeswirken, in dem das Liebeshandeln Gottes aktualisiert werde, wirke sich nämlich darin aus, dass diejenigen, die sich in ihren Umkreis stellen, zugleich berufen und gesandt werden. „Berufen wird man, um zu anderen gesandt zu werden. Berufen wird man in die eschatologische Ernte [...], um als Bote und Mitarbeiter Jesu seine Botschaft weiterzusagen und sein Heilen und Helfen aufzunehmen.“¹¹⁸ Als Gegenbegriff zu diesem dem Neuen Testament eingezeichneten Programm der – potentiell universalen – Selbstüberschreitungsbeziehung christlichen Liebeshandelns firmiert bei Schrage mehr oder weniger durchgängig der Begriff einer „Gesinnungsethik“.¹¹⁹ Damit soll auf den Spuren Max Webers, vermittels dessen aber wohl auch mit Blick auf Kant, eine Ethik bzw. ein Ethos der um sich selbst kreisenden moralischen bzw. religiösen Innerlichkeit gemeint sein. Diesen gegenüber gelte für die neutestamentliche Ethik: „Entscheidend ist die Einbeziehung in Jesu Wirken, so dass Be-

¹¹⁴ D. BONHOEFFER, *Ethik*, 220.

¹¹⁵ Vgl. W. SCHRAGE, *Ethik*.

¹¹⁶ Vgl. a.a.O. 20.

¹¹⁷ A.a.O. 34.

¹¹⁸ A.a.O. 57.

¹¹⁹ A.a.O. 48.

rufung und Sendung von vornherein zusammenfallen. Jesus beruft nicht zur Kultivierung der eigenen Religiosität und frommen Innerlichkeit, erst recht nicht in einen Kreis von Frommen, die sich von der Welt zurückziehen.“¹²⁰

Allerdings ist unklar, worin bei dieser durch ihre eigene Performanz zu begründen versuchten Universalisierungspragmatik eigentlich der universalisierungsfähige Grundsatz liegen soll. Kennzeichen der göttlich-jesuianischen Liebe, in deren Bannkreis sich die berufenen und gesandten Jünger einstellen sollen, sei nämlich, dass sie sich mit „souveräne[r] Freiheit“,¹²¹ „ohne Rückendeckung in der Thora“¹²² vollziehen solle. Das so entstehende Problem räumt Schrage mit Blick auf die schöpferischen Aspekte insbesondere der synoptischen Überlieferung ein und konzidiert darum – einigermaßen überraschend –, dass die solchermassen exponierte eschatologische Ethik trotz ihrer antinomistischen Grundtendenzen den Bezug auf eine „rationale Ethik“¹²³ nicht ganz verlieren dürfe. Liebe muss offenbar auch unter den eschatologischen Bedingungen biblisch-neutestamentlicher Ethik, weil und insofern diese nicht einfach „enthusiastisch“ sein und damit in eine neue, gesteigerte Form religiös-moralischer Selbstbezüglichkeit umkippen will, doch zumindest auch als die Praxis rationaler, d.h. verallgemeinerungsfähiger Anerkennungsleistungen verstanden werden können, wenn anders sie nicht über die Köpfe jener zu wahrer Sozialität befähigten Individuen, auf deren Konstituierung („Berufung“, „Sendung“) sie recht verstanden zielt, hinweggehen soll.

4. Summa

Die Stärke protestantisch-theologischer Ethik des 20. Jhs. liegt, wenn die hier ausgewählten Beispiele verallgemeinert werden dürfen, aus meiner Sicht darin, dass sie auf eindrucksvolle Weise fundamentalethische und subjekttheoretische Konstitutionsfragen zu verbinden vermocht hat. Sie konnte das in dem Maße besser leisten, wie sie Föhlung hielt zu derjenigen philosophischen Tradition, die diesbezüglich wegweisend und schulbildend geworden ist: zur kantischen. Dass die Begründung freier, verantwortungsfähiger, individueller Subjektivität auch und gerade im Zentrum der biblischen und speziell der neutestamentlichen Texte und Verkündigung steht, und was die Aktivierung und Aktualisierung jenes Zentrums für die heutige Ethik und das heutige gelebte Ethos zu leisten vermag, – das zu zeigen ist die Aufgabe, der sie sich immer wieder neu stellen muss.

¹²⁰ W. SCHRAGE, Ethik.

¹²¹ A.a.O. 66.

¹²² A.a.O. 70.

¹²³ A.a.O. 42.